ENCUENTROS EN CAN BORDOI

Primer Encuentro

Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI

4 de Septiembre – 30 de Agosto 2004



Con la colaboración de:
Fundació Jaume Bofill

Primera Edición: Marzo de 2005

Edita:
CETR
Rocafort, 234 bjs (jardines Montserrat)
08029 Barcelona
Tel. 93 410 77 07
Fax. 93 321 04 13
cetr@cetr.net
www.cetr.net

Perspectivas espirituales sufíes

LA INESPERADA PERDURABILIDAD DE LO RELIGIOSO EN LAS SOCIEDADES DE HOY

Jalil Bárcena

"Dios es demasiado sublime y amplio como para quedar confinado en una sola religión"
Ibn 'Arabí (1195-1240)

"El amigo íntimo de Dios está más allá de la religión"
Hazrat Maulaná Rumí (1207-1273)

La pregunta constituye el fundamento de toda indagación filosófica y espiritual. En cierto modo, el ser humano *es* porque posee la capacidad de interrogar e interrogarse, o lo que es lo mismo, de cuestionar, es decir, de formular cuestiones acerca de sí mismo y de cuanto le rodea. Cuando rehuimos preguntar no estamos sino abdicando de nuestra condición de seres inquietos y, por ende, inteligentes. Ahora bien, preguntar no es una tarea fácil. El sufismo, corazón cálido y viviente del islam, su dimensión interior e iniciática, ha desarrollado, a lo largo de su fecunda historia, un método educativo basado, justamente, en el arte de la pregunta. La finalidad de dicho arte no ha sido otra que la de despertar en el buscador la capacidad de discernir, de discriminar, de captar la riqueza de matices de la realidad, de traer a la superficie lo incógnito, de otorgar sentido a lo aparentemente absurdo, de relativizar, que no es sino relacionar las cosas entre sí… El cimiento de dicho arte sufí de la interrogación lo hallamos en el *hadiz* muhammadiano que dice: *"Media respuesta ya está en la propia pregunta"*.

Por lo que atañe al tema que nos ocupa (¡y preocupa!) aquí, el de los obstáculos que la espiritualidad halla en la Europa del siglo XXI, si hacemos caso del citado *hadiz*, podría decirse que buena parte del problema estaría ya medio resuelta de antemano en la medida en que supiésemos formular con justeza nuestras cuestiones. Al fin y al cabo, preguntar correctamente, subrayando los matices y no borrándolos de un plumazo, implica situarse en la raíz de las cosas, comprenderlas en su esencia, captar sus múltiples significaciones, más allá de la arrogancia maximalista expresada en sentencias lapidarias y muchas veces estereotipadas. Así pues, la primera tarea consiste en realizar las preguntas con tino y en un lenguaje que exprese la riqueza de un presente que no admite ni simplificaciones ni asertos generalistas. Y digo

preguntas en plural, puesto que no existe una única cuestión que agote un asunto de tanto calado como el de la perdurabilidad de lo religioso en unas sociedades tan proteicas y paradójicas como las europeas de hoy en día. La realidad en modo alguno es unívoca. Al contrario, la realidad, toda realidad, es compleja y engendra siempre complejidad.

El fenómeno religioso constituye un espejo inmejorable en el que observar dicha complejidad. Así, es cierto que nuestras sociedades postindustriales son cada vez menos religiosas, pero también lo es el interés creciente que en ellas despierta lo espiritual, un interés que se vislumbra de forma palmaria, por ejemplo, en la proliferación de seminarios especializados, publicaciones de toda índole y grandes acontecimientos, como el reciente Parlamento de las Religiones del Mundo celebrado en Barcelona con un notable éxito mediático. Igualmente, es un hecho constatable que las iglesias cada vez están más vacías, pero también que algunos líderes espirituales foráneos divulgan su conocimiento en pabellones deportivos atestados de un público europeo ávido de una espiritualidad que se percibe diferente a la local, a la de siempre. Por lo tanto, se impone matizar que, en efecto, no existe una idea unívoca de lo que es la religión. Hay una religiosidad ligada al pasado que perece irremisiblemente, mientras que otra, de perfil muy distinto y alcance diferente, está emergiendo con fuerza.

Pero, el imperativo de la matización nos ha de llevar más lejos aún, hasta la consideración de la enorme complejidad interna de las propias tradiciones religiosas, a menudo disimulada por los medios de comunicación y por los supuestos expertos. Desde luego, no se trata ya de aceptar el hecho, por otro lado incuestionable, de la pluralidad de religiones, sino de la rica pluralidad existente en el seno de todas y cada una de ellas. De tal manera que, cuando se utiliza el término islam, pongamos por caso, de forma genérica, sin adjetivarlo ni contextualizarlo, se dice muy poco, prácticamente nada, como constató en su día el

añorado Edward W. Saïd[1] -¡palestino y cristiano!-, reciente premio Príncipe de Asturias, al explicar los mecanismos de la construcción del *otro* que han articulado, desde la Edad Media hasta nuestros días, el proyecto orientalista. Digámoslo sin ambages, tras Saïd ya no es intelectualmente posible expresarse como antes. Términos tan vagos y abstractos como Oriente o Islam más que revelar nos encubren y desvanecen la realidad. El islam, como el resto de tradiciones religiosas y espirituales, presenta una rica y complejísima diversidad interior, que no puede ser soslayada so pena de amputar nuestra comprensión de la realidad. Son los autores que desprecian el matiz, tipo Bernard Lewis, padre de la tan simplista como peligrosa teoría del choque de civilizaciones, después vulgarizada por Samuel P. Huntington, quienes se empecinan en enturbiar lo evidente: la enorme diversidad que el hecho islámico presenta tanto en términos espirituales, como históricos y culturales. Más allá de la imagen monolítica, amenazadora, uniformizada, que a menudo nos presentan los medios de comunicación, más allá de dicho islam *mediático* y *mediatizado,* se alza otro islam mucho más heterogéneo y plural, múltiple y fecundo. A fin de cuentas, el islam no posee una sola cara; antes bien, son muchos y muy diversos entre sí los rostros a través de los cuales se nos muestra en la Europa de hoy. En suma, necesitamos discursos más ricos en matices y discriminaciones, y, desde luego, un lenguaje explicativo menos ideologizado, a la hora de analizar la extrema complejidad de la contemporaneidad.

Qué duda cabe que todas las tradiciones religiosas y espirituales, sin excepción alguna, se enfrentan hoy ante un mismo y único reto, el que les lanzan unas sociedades modernas y en cambio permanente, basadas en el paradigma tecnocientífico, en las que lo religioso, a diferencia del pasado, se ha desplazado, por así decirlo, del centro a la periferia. Las religiones ocupan un

[1] Véanse *Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world,* Londres: Routledge & Kegan Paul, 1981 y su ya célebre *Orientalismo,* Madrid: Libertarias, 1990.

lugar periférico ya que las sociedades actuales no precisan de ellas para funcionar.

Sin embargo, también habrá que decir que, en paralelo a dicho reto común, cada una de las tradiciones religiosas se topa con unos obstáculos particulares derivados de sus propias especificidades y de las diferentes dinámicas históricas que han generado. ¿Cómo se le va a pedir al islam, por ejemplo, que separe iglesia y estado si, precisamente, se trata de una religión sin institución eclesiástica? Al islam no le duele ninguna iglesia, como le ocurre al catolicismo, por ejemplo. Por el contrario, algunos de los problemas del islam derivan de su misma condición de acracia espiritual.

En otras palabras, las distintas religiones poseen una relación asimétrica con la modernidad, circunstancia ésta que deberá ser tenida en cuenta en todo momento. Hemos de ser conscientes de que no se cambia no porque no se desee sino porque a veces no se puede o, simplemente, porque se necesite más tiempo para hacerlo. Cada religión posee un *tempo* específico. Los cambios no obedecen a actitudes voluntaristas sino a fenómenos mucho más complejos. Sea como fuere, es preciso tomar en cuenta y respetar dichas asimetrías sin tratar de compararlas. Al fin y al cabo, el mínimo rigor intelectual exige comparar sólo aquello que es científicamente comparable.

Tal vez la gran novedad que observamos hoy es que, en un mundo cada vez más global y digitalizado, ya nadie puede pensar sólo. El aislamiento puede conducir fácilmente a las peores muestras de intransigencia que la religión es capaz de ofrecernos. Un signo -¡y una esperanza!- de los tiempos que corren es, justamente, el diálogo interreligioso. En cierto modo, las circunstancias del mundo contemporáneo pueden favorecer el diálogo y el conocimiento mutuo entre las religiones. En una palabra, las distintas tradiciones religiosas y espirituales están abocadas, ya ahora, a pensar en compañía, ya sea sobre aspectos de índole estrictamente religiosa, ya sobre los problemas que poseen una dimensión planetaria y universal, en el sentido de que

nos incumben a todos en tanto que seres humanos, más allá incluso de nuestras creencias, las tengamos o no. En suma, toda la humanidad comparte un mismo destino. Es el caso, por ejemplo, del problema ecológico que amenaza con destruir la vida en el planeta de forma irreversible, el de la paz mundial, o el del hambre que azota a buena parte de la humanidad. En este nivel universal, todos somos responsables ante todos por todo.

La inesperada perdurabilidad de lo religioso

Lejos de lo que pudiera pensarse, lo religioso, con toda la ambivalencia que esta noción encierra, aún perdura en las sociedades que Daniel Bell ha denominado postindustriales[1]; y no sólo como una rémora no deseable del pasado. Al compás del declive de las ideologías, en las últimas décadas hemos asistido al inesperado retoñar de la religión, un ámbito humano que por creerse propio de las sociedades preindustriales parecía haberse perdido para siempre en el túnel del tiempo. Sin embargo, las cosas no son tan simples. Toda valoración unívoca del hecho religioso y espiritual es, por definición, errónea, ya sea para condenarla sin más paliativos o bien para ensalzarla de forma totalmente acrítica.

Como bien ha señalado Eugenio Trías, dejar de lado la cuestión religiosa constituyó una tremenda irresponsabilidad por parte del pensamiento ilustrado, especialmente el francés, en los albores de la industrialización[2]. Una y otra vez, la historia documenta que todo exceso cometido acaba siempre sufriendo un correctivo muy doloroso; y en el terreno que ahora nos ocupa, el de la religión, los ejemplos abundan, desde la eclosión virulenta del radicalismo religioso en todas sus formas a la proliferación de sectas destructivas o el surgimiento de nuevos cultos aberrantes ligados a esa nebulosa denominada *new age.* Pareciera como si lo

[1] Daniel BELL, *El advenimiento de la sociedad post-industrial,* Madrid: Alianza Editorial, 2001.
[2] Eugenio TRÍAS, *Pensar la religión,* Barcelona: Destino, 1997.

religioso hubiese permanecido oculto, eclipsado tal vez, para irrumpir con inusitado vigor en la escena de un siglo XX marcado por lo que Gilles Kepel ha llamado la revancha de Dios[1]. La religión jamás acaba de irse del todo. Nadie puede con la indomable tozudez de la religión, que siempre vuelve. El nuevo reto que lo religioso nos presenta hoy posee un alcance ni tan siquiera vislumbrado por una primera modernidad ebria de cientificismo y de miras muy estrechas.

"Pero hemos de ser conscientes", reconoce el profesor Díez de Velasco, "de que la perdurabilidad de la religión y las religiones resulta un proceso en cierto modo inesperado"[2]. Efectivamente, la modernidad vaticinó el final de la religión, pero erró en sus predicciones. En el fondo, el imperio de la razón europea no ha podido salvar el escollo planteado por lo sagrado. Por lo tanto, si Dios no ha muerto, ¿a quién mató Friedrich Nietzsche allá por 1880? En términos sufíes, diríamos que Dios, para ser Dios, no puede ser nada, ya que en el momento que es algo deja de ser Dios. Por lo tanto, muy posiblemente, la víctima nietzscheana no fue Dios, ¡que al ser nada no puede morir!, sino más bien la imagen empequeñecida, y siempre interesada, de Dios que el hombre ha fabricado a lo largo de los siglos. Nietzsche, al igual que Karl Marx, uno de los grandes conocedores del hecho religioso de entre los pensadores europeos, y otros, desenmascararon todo aquello que de construcción histórica y cultural poseen las religiones, los juegos de poder, los intereses mezquinos. Sin embargo, eso no solucionó el problema más hondo de lo sagrado, de lo religioso, de lo espiritual. El hombre desnudo, despojado de las religiones entendidas como vastas construcciones culturales, siente en sí mismo el latido irreprimible de lo trascendente. Y es que, como supo ver Mircea Eliade, más allá de las formas religiosas históricas, lo sagrado participa de la consciencia humana, dado

[1] Gilles KEPEL, *La revancha de Dios,* Barcelona: Anaya & Mario Muchnik, 1991.

[2] Francisco DÍEZ DE VELASCO, *Introducción a la historia de las religiones,* Madrid: Trotta, 1995, p. 521.

que el hombre es, fundamentalmente, un homo religiosus[1]. Borges diría que Dios es, probablemente, algo hacia lo cual tiende todo el universo. El hombre tiende hacia Dios, como el derviche giróvago que se afana, en su continuo danzar, por hacer posible un imposible: la experiencia de un Dios que es, por definición, "inaferrable", radicalmente libre.

Es difícil comprender la singularidad del ser humano, su insondable misterio, sin dirigir nuestra mirada a lo religioso, a la dimensión espiritual. A pesar de que el atribulado y olvidadizo hombre de nuestros días haya postergado la religión, eso no quiere decir que lo espiritual haya desaparecido, algo, por otro lado, imposible. A pesar de todo, lo espiritual continúa latiendo en el fondo de las entrañas del hombre contemporáneo, aunque sea de un modo casi inaudible. No es que lo sagrado haya perecido, se nos dirá desde la gnosis shií, sino que hoy permanece latente, en estado de ocultación, en una suerte de invierno espiritual que precede a la eclosión de una nueva primavera. En Europa, un lugar donde pueden intuirse las huellas de lo religioso es en el arte. El ya antes mencionado Mircea Eliade hablaba justamente de la permanencia de lo sagrado en el arte contemporáneo[2]. En una línea de pensamiento similar, Rafael Argullol sostiene que, en efecto, el arte hoy constituye una "apuesta secular sustitutoria de lo religioso y de lo mítico"[3].

---

[1] Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano,* Barcelona: Paidós, 1998.

[2] Mirecea ELIADE, *El vuelo mágico,* Madrid: Siruela, 1995, pp. 139-146.

[3] Rafael ARGULLOL-Vidya NIVAS MISHRA, *Del Ganges al Mediterráneo. Un diálogo entre las culturas de India y Europa,* Madrid: Siruela, 2004, p. 51.

La inesperada perdurabilidad de lo religioso en nuestras sociedades europeas se ha producido a pesar de los obstáculos que dimanan, en primer lugar, de la propia lógica racionalista y desacralizadora de la modernidad, pero, también de las mismas tradiciones religiosas que con sus actitudes y desvaríos han contribuido a la huída de tantos hombres y mujeres, buscadores sinceros, hartos de unas religiones cuyo hacer en el mundo es, la mayoría de las veces, escandaloso, como diría nuestro admirado Raimon Panikkar[1]. La religión ha sido traicionada por sus propios pastores, pero éstos parecen no querer enterarse. Y es que uno de los peores males de las tradiciones religiosas es, justamente, su generalizada incapacidad para la autocrítica. A menudo, desde las propias tradiciones religiosas se alza el dedo culpabilizador contra la maldad intrínseca de la sociedad, los tiempos que corren o el mismo ser humano, sin reparar en la propia responsabilidad. El espiritual consciente de hoy no ha de temer introducir el escalpelo allá donde sea, por muy doloroso que resulte, aunque esto incomode a los administradores de lo religioso, a menudo atacados de egotismo. Toda respuesta a los retos que se le plantean hoy a la espiritualidad pasan indefectiblemente por una autocrítica penetrante y desculpabilizadora. La función de un buen espiritual y de un buen investigador no es jamás condenar. En resumidas cuentas, y dicho sin embudos, la religión constituye un freno a la vivencia de la espiritualidad, pero… ¿qué tipo de religión?

Espiritualidad versus religión

[1] Raimon PANIKKAR, "L'escàndol de les religions", en Francesc TORRADEFLOT (ed.), *Diàleg entre religions. Textos fonamentals*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 167-175.

Echando mano del simbolismo acuático, que como sabemos desempeña un papel considerable en la vida religiosa de la humanidad, podríamos afirmar que las religiones históricas son algo así como las canalizaciones -¡tuberías, grifos, llaves de paso…!- que permiten conducir el agua desde las montañas hasta los hogares. Nadie duda de la importancia de dichas canalizaciones. Sin ellas, cierto es, nuestras vidas serían mucho más complicadas. Con todo, las canalizaciones no son el agua, del mismo modo que las religiones no son la espiritualidad, ni mucho menos aún Dios. Como bien ha sabido ver Leonardo Boff: *"Las religiones constituyen una de las más excelentes creaciones del ser humano. Todas ellas tienen que ver con lo divino, con lo sagrado, con lo espiritual… Pero ellas no* son *lo espiritual"*[1]. En efecto, la espiritualidad es otra cosa bien diferente. Las religiones no detentan exclusiva alguna sobre el espíritu, ninguna posee el monopolio de Dios. Sin embargo, en no pocas ocasiones, las religiones han sucumbido a la tentación de confundir los intereses propios, poco elevados en muchos casos, con los designios divinos. Y ciertos episodios de hoy mismo nos dan la razón.

Se ha de decir sin tapujos: hay vida espiritual más allá de las religiones. Por consiguiente, éstas no pueden empecinarse en querer patrimonializar algo que es, lo hemos aludido ya antes, radicalmente libre. Espirituales sufíes como el persa Maulaná Rumí o el murciano Ibn 'Arabí, que aunque pertenecientes a un lejano siglo XIII se dejan leer hoy sin ningún complejo, han dejado constancia, en hermosas páginas henchidas de fulgor espiritual, del carácter gratuito de la relación del ser humano con lo divino. Cantaba Rumí en su cristalina lengua persa: *"El amigo íntimo de Dios está más allá de la religión".*

Las religiones no agotan lo espiritual. Cuando son tradiciones íntegras y vivas posibilitan que el ser humano vuele más allá de su propia condición humana y descubra lo que de

[1] Leonardo BOFF, *Espiritualidad. Un camino de transformación,* Santander: Sal Terrae, 2002, p. 31.

divino hay en él. A la postre, la primera tarea de toda religión debería ser la facilitación de la experiencia espiritual. En el contexto sufí, por ejemplo, la primera preocupación del *shayj,* el *pîr,* el *ustâd*[1], en una palabra, el maestro espiritual, es, antes que nada, la pedagogía, esto es, el método que posibilite la experiencia interior, la manera de facilitar la realización espiritual. ¿Por qué complicar lo que debe ser sencillo? ¿Por qué la facilitación de las cosas ha de desembocar forzosamente en su vulgarización?

De todas maneras, el problema surge cuando esas magníficas canalizaciones que son las distintas religiones impiden, ya sea por obsolescencia o por avería, que el agua llegue hasta nosotros con su aporte vivificador. Probablemente estemos asistiendo, sin darnos cuenta, a un instante crucial del género humano. Un instante que merece el calificativo de cambio de época. Las estructuras sociales hacen agua y las referencias exteriores se hunden. Pronto no sabremos de qué hablamos al referirnos a la familia, por ejemplo. Pero, también lo religioso está mutando. Tomemos el caso del islam como modelo.

Tradicionalmente, el islam, como el resto de religiones, se ha ocupado, básicamente, de tres elementos: el dogma, la moral y el culto, que juntos constituyen lo que podríamos llamar ley exterior. La religión nos dice qué creer y cómo actuar para obtener la salvación. Dos son, así pues, los pilares sobre los que descansa la religión: fe y salvación, que conducirán al creyente, al final de los tiempos, a un más allá gratificador. Como contrapunto, el sufismo, la dimensión interior e iniciática del islam, se desarrolla en el ámbito del conocimiento, la doctrina y la

[1] Tanto la palabra árabe *shayj* como la persa *pîr* quieren decir literalmente "viejo", "persona de edad". En el contexto sufí hacen referencia al maestro espiritual. Al fin y al cabo, la maestría espiritual está siempre ligada a la madurez, al paso del tiempo. La vida enseña nos dirá Hazrat 'Alí. De ahí que no exista en el contexto islámico la figura del niño prodigio. Respecto a la palabra de origen persa *ustâd,* que significa también significa "maestro", ha pasado al árabe con el mismo significado y de éste al "usted" español, fórmula de respeto y consideración cada vez menos utilizada.

realización, esto es, en la búsqueda de la unión con el Absoluto. Mientras que exoterismo islámico pretende salvar al hombre, la espiritualidad sufí aspira a transformarlo, o si se quiere, a salvarlo transformándolo. De sobras es conocida la fascinación sufí por el lenguaje, por la gramatología. Así, haciendo un juego de palabras, podríamos concluir que el sufismo es un saber *(ilm)* y… un sabor *(dhauq),* una experiencia gustativa, un saboreo, de la divinidad. Afirma el *shayj* Ahmad al-'Alawí: *La fe es necesaria para los religiosos, pero deja de serlo para los que van más lejos y llegan a autorrealizarse en Dios. Entonces, uno no cree más, porque ve. Ya no existe ninguna necesidad de creer cuando uno ve la Verdad"*[1].

Toda religión formal y exterior acostumbra a desembocar en el exclusivismo y la soberbia. Así, el musulmán es musulmán para ser musulmán; el sufí lo es para ser persona, una persona íntegra e integral. La religión ofrece un orden y unas verdades en forma de creencias a las cuales no cabe sino adherirse sin más. El sufismo, por el contrario, insta al buscador a que se pierda para así poder encontrarse. Y todo ello le permite al sufí dialogar con la propia tradición islámica con la creatividad suficiente como para no caer en las garras de la endogamia religiosa y su pariente el inmovilismo fundamentalista.

La religión es siempre indirecta puesto que ora a un Dios exterior, colocado fuera; y su ciencia es la teología. Cuando el teólogo acude con su aparatoso arsenal de recursos dialécticos ahoga toda espiritualidad viva. Los teólogos recuerdan a los filósofos. Hegel decía de estos últimos que se habían pasado la vida dando vueltas alrededor del templo. En efecto, el teólogo, a diferencia del sufí, ronda alrededor del templo pero jamás ha penetrado en él. Por su parte, el sufismo es siempre interior y tiene por finalidad la iluminación del alma, una experiencia que sin ser irracional va más allá de la razón. En el sufismo, por consiguiente, se privilegia la experiencia interior, por encima de

---

[1] Martin LINGS, *Un santo sufí del siglo XX. El Shayj Ahmad al-'Alawí,* Palma de Mallorca: J.J. de Olañeta editor, 2001.

la fría racionalidad del dogma teológico. La ciencia del sufismo es la gnosis; su expresión el arte; su llave la iniciación.

Digamos de paso que, muy posiblemente, una de las causas de la deserción de las iglesias católicas hoy en día se deba, precisamente, a la carencia de una metodología de trabajo interior. Como me comentaba, no sin humor, un sacerdote maronita hace un puñado de años en Beirut: *"Las iglesias en Europa se vacían porque en ellas ya no pasa nada. ¡Nadie levita ya cuando toma el cuerpo de Cristo!"*.

Pero no nos equivoquemos, el sufismo no es un subproducto espiritual más *made in California;* no es ninguna fantasía o utopía romántica fuera de la realidad. Los sabios sufíes siempre han sido capaces de elaborar diagnósticos de la realidad muy fiables. Desde sus albores siempre han tomado en cuenta tres factores fundamentales: *makân, zamân* e *ijuân,* o lo que es lo mismo, lugar, tiempo y personas. Una espiritualidad que no tenga en cuenta el contexto en el que se halla, una espiritualidad fuera de los tiempos presentes, una espiritualidad que no tome en cuenta a las personas, una espiritualidad así está abocada a la esclerotixación y, por consiguiente, al fracaso. El sufí es, según la definición clásica, *ibn-ul-waqt,* un hijo del instante, un hijo de su tiempo, alguien que siente como propio el pulso del momento en el que vive. A pesar de todo, también hoy es posible la experiencia espiritual. El mundo se convierte para el sufí en un laboratorio alquímico en el que cada signo exterior puede ser transmutado en una referencia interior. Yunaid, célebre sabio sufí del Bagdad del siglo X, acostumbraba a decir: *"El agua toma siempre el color de su recipiente"*. El agua del sufismo forzosamente ha de teñirse de europeo ahora y aquí, lo cual no es un demérito. Europa es una suerte y una oportunidad para el islam, en general, y para el sufismo, en particular.

… cuanto más negra es la noche, más brillan las estrellas

Que la propia modernidad constituye en sí misma un obstáculo para la espiritualidad es algo que ya ha sido ampliamente analizado. Al fin y al cabo, el modelo moderno se construye, básicamente, contra Dios, no con Él. Un modelo en el que la lógica de la producción industrial y de la rentabilidad a toda costa no contempla ya la sacralización del tiempo y del espacio. Mientras que para el hombre tradicional el tiempo es siempre cualitativo y tiene que ver con los ciclos de la naturaleza, para el hombre moderno el tiempo es siempre oro, de ahí la constante aceleración. El mundo para el hombre tradicional no es un caos sino un cosmos. Si para el hombre tradicional *"toda la tierra es una mezquita"*, como reza el *hadiz* muhammadiano, esto es, templo, *locus* teofánico; para el moderno, la naturaleza, despojada de toda sacralidad, es un lugar que conquistar, dominar y usar en base a la filosofía del *cada vez más,* cuya ciega aplicación es de una gravedad de consecuencias incalculables, como puede observarse en el consumismo frenético de las sociedades contemporáneas -¡consumismo espiritual incluso!- y el elogio de la gratificación instantánea sin esfuerzo.

Existe, así pues, una incompatibilidad entre las cosmovisiones de la modernidad, sustentada en la ciencia experimental, y la religión. Con todo, hemos de añadir que, si bien acabamos de perfilar el rostro más aguerrido de la primera modernidad, no cabe duda que ésta ha precisado de una renovación y, en cierta medida, una suavización de sus posiciones. La modernidad renovada de hoy, llámese postmodernidad o como fuere, es mucho más humilde que la de antes. Hoy, por fortuna, podemos volver a pensar la religión sin las ataduras de una razón moderna parapetada tras la ciencia y violentamente refractaria al hecho religioso. Afirma Harold Bloom a propósito: *"En el límite más extremo de la física contemporánea, una frontera en constante evolución, abundan las*

especulaciones que el cientificismo decimonónico habría rechazado como místicas"[1].

Y podemos hacerlo por dos razones fundamentales: primeramente, porque la razón ha mostrado sus límites y, en segundo lugar, porque la propia religión se ha liberado de la teología que la encorsetaba y de la inerte autoridad de los sacerdotes. Por fin, lo espiritual se ha liberado de la religión, con lo que se abre ante nosotros la posibilidad de vivir una espiritualidad no impositiva, más libre y personal, en suma más acorde con los tiempos de nomadismo espiritual en los que nos hallamos.

La propia ciencia ha debido de matizar su carácter omniabarcante, y en algunos casos corregirse. Si para Freud lo religioso lindaba con lo patológico, C. G. Jung vio en las religiones caminos de sabiduría y liberación interior. Las personas ya no buscamos en las religiones un recetario de respuestas moralizantes a los problemas más acuciantes de la cotidianidad. La espiritualidad del siglo XXI es mucho más esencial y, por lo tanto, profunda. Hay, pues, motivos para el optimismo. Como reza el viejo adagio sufí: *"Cuánto más negra es la noche, más brillan las estrellas"*.

---

[1] Harold BLOOM, *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección,* Barcelona: Anagrama, 1997, p. 14.

SESIÓN DE TRABAJO

SÍNTESIS DE LA PONENCIA POR PARTE DEL AUTOR

Como introducción a su presentación, y refiriéndose a un comentario de uno de los asistentes sobre la luna llena de estos días, Bárcena subraya que, en los días 13, 14 y 15 de cada mes, que son los que se corresponden a la luna llena (en el calendario musulmán que es lunar), el sufí presta una especial atención a la afirmación central del Islam : *la ilaha il·la Al·lah* (no hay más realidad que Él, no hay más vida que la vida, no hay más Dios que el Absoluto...). Se felicita de que el encuentro coincida con esos días tan especiales para un sufí.

En su texto tiene en cuenta tres aspectos para referirse a los obstáculos para la espiritualidad hoy: el aquí y el ahora de las sociedades; el islam en general y el sufismo, en particular.

A ojos sufíes, según Jalil Bárcena, podría hablarse de "tiempo de ocultación" para referirse a un momento, como el actual, en el que abunda la desarmonía y el conflicto; ocultación como desacralización, sería el rasgo característico del presente. Hay un conflicto de la espiritualidad con la modernidad que no es específico del islam.

Si se puede hablar de choque de civilizaciones ese choque no es entre cristianismo e islam sino entre una concepción que entroniza al ser humano como ser supremo, y que pone a la razón en el centro de cualquier construcción y de cualquier proyecto que pueda llevarse a cabo y una concepción que cree en un orden intrínseco que hay que saber buscar y comprender, para poderlo respetar y desarrollar. Un orden que rige una vida armónica; ese sería el significado de *sharia*.

El islam y cualquier tradición religiosa, deberían ser espiritualidades "resistentes" a la modernidad, amorosa y responsablemente resistentes. Es decir, deberían esforzarse por conservar el fundamento de vida y armonía del que habla la *sharia*, mientras intentan adaptarse a las exigencias del presente.

Ese equilibrio de resistencia y adaptación no puede hacerse sin una gran dosis de creatividad. La relación del creyente con los textos sagrados ha de ser, necesariamente, creativa, distinguiendo claramente entre el texto, su interpretación y la interpretación de la interpretación que toma forma en los niveles de la aplicación.

Si una tradición religiosa se desarrolla en función de resaltar la diferencia y la propia identidad, acentuará todo aquello que separa. Si, por el contrario, se entiende y se vive la tradición –sea la que sea- como aquello que nos ayuda a ser personas, se convierte en fuente de liberación y concordia.

A la hora de afrontar los conflictos que se originan en el esfuerzo de adaptación a las actuales situaciones socioculturales habrá que aprender a distinguir niveles y buscar vías que manen desde el interior mismo de las tradiciones.

Se afirma, desde una perspectiva externa al islam, que la adaptación musulmana sería más sencilla si el islam separara "Iglesia" de "Estado", y se olvida, con ello, que en el islam no hay "Iglesia". ¿Qué sentido tiene, entonces, hablar de separación?

Lo que importa es llevar a término, en total vinculación con el mundo moderno, la afirmación fundamental del islam de que todo es sagrado, de que no hay realidad que no pertenezca al ámbito del Absoluto, de la Vida. Lo específico de la espiritualidad musulmana es santificar y sacralizar la vida entera, hacer que la Trascendencia impregne toda la vida humana.

La espiritualidad musulmana no es una norma de conducta, ni una serie de prácticas, ni unas técnicas. La espiritualidad se relaciona con el conocimiento, la realización interior, la visión-degustación de profundidad. La espiritualidad

se encarna en su tiempo y en una tradición religiosa: "no puede plantarse un árbol en el aire", dice la tradición musulmana. Espiritualidad no son unas normas que cumplir que nos sitúan en un "grupo de salvación" (llámese *umma* o Iglesia). Uno no se salva por estar "dentro de". La vida espiritual es el camino de transformación que hace tambalear nuestras identidades y fijaciones, es un camino que nos exige perdernos a nosotros mismos.

El islam no son formas y prácticas, pero necesita de formas y de prácticas. Y si trasciende esas formas y esas prácticas no es porque las deje de lado sino porque las lleva hasta sus máximas consecuencias, procurando su desarrollo a todos los niveles.

Bárcena concluye la presentación de su ponencia afirmando que la nueva incardinación islámica en Europa ofrece e impone al islam la oportunidad y el reto de repensar a fondo la propia tradición.

DIÁLOGO

M. Corbí inicia el debate mostrando incomodidad con la noción “tiempo de ocultación”. Hablar de tiempos de ocultación o manifestación es suponer que la historia procede por ciclos. Considera que ese tipo de interpretación es agraria. Además no resulta apta para enfrentarse a la situación en la que nos encontramos. Fomenta la resignación, ahorra el análisis de los problemas y no resulta operativo. Cree que es mejor decir que con nuestras formas de vivir tapamos el acceso al Absoluto, que decir que el Absoluto se oculta.

Tampoco podemos cargar todas las culpas del oscurecimiento de la espiritualidad a la sociedad. La sociedad científico-técnica tiene dificultades con las religiones, no con la espiritualidad.

¿Por qué se acepta como legítimo el lenguaje de la poesía y no el de la religión? Si las afirmaciones religiosas no pretendieran describir entidades y hechos sino sólo expresar una determinada dimensión de lo real, ¿habría conflicto?

¿Se puede hablar de un orden interno de los hechos culturales, que habría de averiguar y seguir? ¿Y si los hechos de las culturas no tuvieran más orden interno que el que nosotros mismos creamos?

Se afirma que la Verdad no puede adaptarse. Si la Verdad religiosa fuera una formulación, sería una tarea difícil sino imposible. Pero ¿y si la Verdad religiosa no fuera ninguna formulación sino sólo una presencia?

J.Mª Duch apunta al paralelismo entre la idea de "tiempo de ocultación" de Bárcena y el *Kaliyuga* del hinduismo, del que hablará en su ponencia. Hay un cierto acuerdo por parte de Bárcena, aunque insiste en que los *yugas* o ciclos hindúes no se corresponden con los ciclos en la tradición musulmana; las diversas tradiciones no deben pasar por los mismos ciclos.

Se abre el debate sobre "construcción humana" *versus* "revelación", debate que tras varias intervenciones queda pospuesto para ser abordado de forma específica en otro momento, pero a lo largo de la conversación se marcan las distintas posturas: el significado de "releer la tradición", de "interpretación de los textos", de "obstáculos a la espiritualidad", etc. no es el mismo si se parte del supuesto de que cualquier realidad cultural es construcción humana (también la religión), o si se parte del supuesto de que en un nivel u otro hay algo "dado" que hay que recibir, descubrir, o redescubrir, o restablecer, o reinterpretar...

V. Merlo propone una vía media para establecer un punto de encuentro en el diálogo: en lugar de cuestionarnos si existe o no un orden, deberíamos preguntarnos cuáles son aquellos mínimos básicos irrenunciables para la espiritualidad y cuáles

son las aportaciones que aceptamos (y/o celebramos) de la modernidad.

Se acuerda que, en estos términos o en otros, el debate resulta lo suficientemente importante como para recibir trato específico en otro momento. Se intenta reconducir la conversación hacia los retos específicos del islam en el mundo contemporáneo.

F. Torradeflot recoge el tema de la interpretación. No se ha de convertir nada en ídolo, ni tan siquiera los textos. Lo que caracteriza a la tradición musulmana es precisamente esa lucha contra cualquier tipo de idolatría.

Bárcena analiza en su intervención las dificultades de cualquier relectura. El tema de los "mínimos" planteado por Merlo es urgente hoy en el seno del Islam, para distinguir el núcleo de lo accesorio, el núcleo de las tradiciones fijadas con los tiempos; para distinguir claramente conceptos muchas veces mezclados: como la *sharia*, y la jurisprudencia, *fiqh*.

Remarca que estamos en un momento apasionante, a la vez que tremendamente difícil, un momento que abre grandes posibilidades. Sin embargo debe dejarse a la propia tradición del islam que lo aborde, lo viva y lo lleve a cabo desde dentro, sin injerencias.

Cualquier aplicación siempre es una interpretación, que debe tener en cuenta la realidad.

Como conclusión menciona que incluso lo más fundamental de la tradición musulmana, los cinco pilares, tienen sus excepciones, su casuística, a la hora de ponerlos en práctica. Todos los pilares tienen excepciones, menos uno, el primero, la afirmación fundamental: *La ilaha il·la Allah, no hay más dios que Dios*, el reconocimiento de que la Vida nos ha sido dada, que no hay realidad fuera o aparte de esa Vida, ese Absoluto.

Enlazando con una frase recogida en el texto de Bárcena, "el mundo es una gran mezquita", Bakhti Das pone el punto final

con un dicho hindú: "¿Cuál es el mejor momento para entrar en un *ashram*? Cuando veas que el mundo entero es un gran *ashram*."